



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Malishev, Mijail

La fe como ilusión

Contribuciones desde Coatepec, núm. 3, julio-diciembre, 2002, p. 0

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100312>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

The logo for redalyc.org, featuring the text 'redalyc.org' in a red, lowercase, sans-serif font, with a small red square icon to the right of the text.

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La fe como ilusión

MIJAIL MALISHEV

“Donde no percibas ningún lamento sobre la mortalidad y sobre la condición de miseria del hombre, tampoco sentirás ningún canto en loor de los dioses inmortales y felices. Solamente cuando el agua de las lágrimas del corazón humano se evapora hasta el cielo de la fantasía da origen a la formación nebulosa del ser divino”

Ludwig Feuerbach

Las religiones han nacido de los más perentorios, intensos y apremiantes deseos y miedos del ser humano: los de protección contra los infortunios de la naturaleza, contra lo imprevisto y lo cruel de su propio destino y contra los dolores y privaciones que la vida social le impone, especialmente manifestada en la muerte. El ser humano, no importa qué capacidades tenga y en qué grado sea independiente de los poderes de otros, siempre está insatisfecho y se ve confrontado con lo que no está en sus posibilidades reales. La fe religiosa ha estado, desde su génesis, íntimamente vinculada a la angustia ante un entorno que domina a los hombres y que vuelve problemática la capacidad de satisfacer sus más elementales necesidades. En este precario contexto existencial, la conciencia del ser humano empezó a buscar una salida y soluciones aparentemente comprensibles a sus perplejidades y temores, obedeciendo a una inclinación del psiquismo humano de desdoblar y proyectar fuera de sí sus estados de conciencia sobre ciertos sujetos y objetos de su ambiente natural y social.

Freud, en su explicación de la esencia, origen y funciones de las creencias religiosas, señala la capacidad del hombre de sublimar sus inclinaciones inconscientes, proyectarlas hacia un mundo imaginativo y satisfacer simbólicamente aquellos deseos que la razón no le permite aceptar. La impotencia y debilidad del ser humano primitivo frente a la naturaleza, lo obliga a buscar alguna defensa ante esas fuerzas poderosas e incomprensibles para su razón. Por ello nuestro ancestro intenta animar y adular a los fenómenos naturales, convertirlos en objetos del culto y adoración con el fin de debilitarlos, conjurarlos y sobornar su poderío para transformarlos en sus aliados. A pesar del desarrollo de las observaciones empíricas y el avance de los saberes acerca de los fenó-

menos naturales y culturales, la indefensión del hombre continúa y con ella perdura su necesidad de protección. Así como un niño busca en sus padres el apoyo y a las fuerzas externas les adscribe ciertos atributos paternales, así el ser adulto les otorga a las fuerzas naturales características de dioses y posteriormente (en las religiones monoteístas) atributos de Padre divino.

En sus creencias religiosas el hombre primitivo se inclinaba a interpretar los fenómenos de la naturaleza no sólo como castigo de seres superiores invisibles, sino también como premio. En efecto, nuestros antepasados consideraron a la naturaleza no sólo como fuerza hostil sino también como madre generosa, por lo que cualquier cosa que recibían por sus actividades cazadoras o recolectoras, era percibido como un don que los obligaba a realizar un gesto recíproco: regalar algo a su prójimo u ofrecer ofrenda a sus dioses. Según Ernest Becker, la conciencia de nuestros antepasados de ningún modo estaba libre de obligaciones, al contrario, estaba inmersa en deudas y en preocupaciones con los poderes invisibles de la naturaleza, o con las almas de los muertos. Si lo obtenido se pensaba como un regalo, entonces, había que compensar, dar algo a sus congéneres y a sus dioses. Este “algo” podía ser alimento o alguna otra cosa que se considerara símbolo de poder mágico: dientes de tiburones, cuernos de búfalo o cola de tigre. Quien cumplía la función de ofrecer regalos a los dioses era considerado un hombre poderoso, precisamente porque se afirmaba en su cualidad de dar, de sacrificar y no sólo de recibir o consumir de manera que se elevaba por encima de la simple función de satisfacer necesidades vitales, superando deficiencias de su ser. Desde el principio, le fue inherente al hombre el sentimiento de inseguridad por lo que siempre se sintió impulsado a tener más de lo que le era necesario, no sólo porque la idea de hambre futura le daba hambre en el presente sino porque la acumulación de excedentes y su ofrenda a los dioses le hacían sentir su poder, percibirse a sí mismo como héroe. Si el hombre primitivo no daba muestra de sacrificio y ofrenda sentía una especie de culpa. Para los primitivos, poder dar a los dioses era un medio de expiación de la culpa colectiva y, al mismo tiempo, de afirmación ruidosa de su poder. El hombre desamparado siente temor e intenta sumergirse en el grupo para sentirse más seguro, ya que sólo en grupo era capaz de crear los suficientes excedentes para expiar la culpa ante los dioses. El hombre “sobresale de la naturaleza y se protege en ella con el mismo gesto, un gesto de heroísmo y expiación”.¹ Más tarde, en la época de la formación de los primeros Estados, los actos de expiación y afirmación del poder se convirtieron en ceremonias solemnes de sacrificio de cautivos. Al llevarlo a cabo, el hombre afirmaba su poder sobre la vida y la muerte alimentando a sus dioses con la sangre de las víctimas. La misma guerra se percibía, en aquel entonces, como una actividad heroica que los reyes divinos debían realizar para probar su poderío y confirmar su aceptación por parte de la alta corte de los dioses. El sacrificio de los vencidos era una especie de contradon en las fiestas guerreras por la victoria.

Según su naturaleza biológica, el hombre es un ser débil, inadaptado, carente de garras, colmillos, cuernos y otros atributos que poseen los grandes animales. Esto expli-

1 Ernest Becker. *La lucha contra el mal*. FCE, México, 1992, p. 228.

ca su aspiración a incorporar mágicamente la fuerza de los grandes depredadores en la esfera de su poder. En la época de la formación de los primeros Estados no sólo los amuletos de cacería sino también los trofeos de guerra, empezaron a considerarse como símbolos de poder e insignias de valor y destreza de sus portadores. Las riquezas obtenidas por la conquista eran una prueba de fuerza y valentía de los guerreros y, al mismo tiempo, un signo de gracia de los dioses. Además, las guerras con sus matanzas y sacrificio de los vencidos servían como remedio contra el temor de los vencedores ante la muerte. Éstos se consideraron a sí mismos como héroes y la admiración suscitada por sus hazañas era una especie de catarsis de los temores que los hombres (y ante todo los triunfadores) trataban de ocultar. Las ceremonias de celebración de los triunfos militares, exaltaban el poder de la vida de los vencedores mediante el desprestigio y la humillación de los vencidos. El hombre encuentra una máxima excitación en el enfrentamiento con la muerte y en la habilidad para desafiarla, observando cómo la alimentan los otros mientras él sobrevive.

La fuente de la fe religiosa radica en el sentimiento de dependencia de las fuerzas naturales y sociales que están por encima de la voluntad y la razón del ser humano. El hombre primitivo necesitaba explicarse el mundo de fenómenos inquietantes e incomprensibles, inventándose espíritus invisibles que gobernasen las causas y los efectos en virtud de actos intencionales similares a los suyos; procuraba, a la vez, desviar los propósitos hostiles y concitándose la buena voluntad de esos espíritus.

Al inventar el mundo invisible, la conciencia humana inventó el concepto de símbolo como clave de los fenómenos religiosos. En efecto, según su etimología griega, el símbolo es una moneda partida en dos que servía para que en el caso de conspiraciones el poseedor de una mitad pudiera reconocer al desconocido cómplice, poseedor de la otra mitad. Según la visión religiosa, lo que el hombre ve es sólo la mitad de lo que hay; los fenómenos visibles son una llave para penetrar al mundo invisible, al mundo del más allá, que constituye el verdadero significado de las apariencias. Según José Antonio Marina, “la religión es una invención que a partir del mundo visible intenta encontrar la supuesta mitad del símbolo, de la moneda rota. A la vivencia que une ambas mitades, que permite pasar de la seguridad de lo visible a la seguridad de lo invisible, se la llama fe”.² Es decir, la fe religiosa es el compromiso en relación con un símbolo en que siempre se revela o se testimonia la realidad invisible. Esta tesis encuentra su comprobación en San Pablo, quien considera que “la fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven” (Hebreos XI, 1). Así que el dominio de lo sagrado, que se revela a través de la fe, es el ámbito de lo invisible, de lo sobrenatural, con el que se puede entrar en cierta relación y cuyo apoyo puede asegurar. Desde la altura de lo sagrado, la experiencia de la realidad visible y la razón que se apoya en ésta, se consideran como algo inferior o profano que no son capaces de ser elevados a la realidad sobrenatural. Si la verificación empírica, en que se basa la ciencia, pretende ser válida para todo ser humano, de toda la experiencia y la razón, la verificación religiosa es válida sólo para los iluminados por la fe.

² José Antonio Marina. *Dictamen sobre Dios*. Anagrama, Barcelona, 2002, p. 22.

Tanto el mundo sagrado como el mundo profano se presentan como áreas autónomas y autosuficientes aunque la legitimación de cada cual se basa en distintos fundamentos. La esfera sagrada tiene como cimiento la experiencia religiosa que se confirma mediante la fe y asegura corroborarse en miedo reverencial, plenitud de sentido, serenidad, sosiego, sentimiento de “gloria” y belleza que el creyente estima como una revelación intensa del mundo invisible. Pero esta legitimación siempre se basa en una experiencia privada que no es inmediatamente participable por todos los seres humanos y cuya corroboración escapa de las verdades universales. No se puede negar que las vivencias religiosas se presentan en la conciencia del creyente como evidencias que se imponen y exigen ser admitidas como verdades. Esto quiere decir que si los creyentes nos relatan sus vivencias religiosas, como evidencias experimentadas en su mundo interno o en su interacción con las cosas exteriores, no existiría razón alguna para rechazarlas de entrada. Si las sintieron, las sintieron, pues toda evidencia tiene cierta energía impositiva y somete a su influjo. Por ejemplo, si yo veo que esta mesa es redonda, resultará difícil sustentar que es cuadrada; y si esta pared está pintada de blanco, no es fácil contradecir la evidencia perceptiva y declarar que su color es negro. El problema es que las vivencias presentadas aquí como evidencias no nos dan la posibilidad de distinguir entre la experiencia verdadera y las alucinaciones. El alucinado o el delirante está también subjetivamente seguro de lo que percibe y se rinde ante sus “evidencias”. Si el criterio de verdad dependiera exclusivamente de la vivacidad y la fuerza de la evidencia, entonces nadie se equivocaría nunca. Pero a pesar de su energía impositiva todas las evidencias pueden someterse a verificación. La discordia entre la religión y la ciencia viene a ser un conflicto entre la evidencia de la autoridad subjetiva y la evidencia de la observación intersubjetiva. Los científicos no piden que las evidencias fijadas en proposiciones sean creídas porque algunas personas las vivencian como verdades; al contrario, apelan a la prueba de los sentidos y sostienen tales ideas cuando creen que están basadas en hechos patentes a todos los que hacen las observaciones necesarias. Cuando un científico nos comunica el resultado de su experimento, nos dice también cómo fue llevado a cabo; otros hombres lo pueden repetir y si el resultado no se confirma no se acepta como verdadero; pero si ponemos a otros en la misma situación en que ocurrió un “fenómeno extraño”, por ejemplo, un milagro o una visión mística, ellos no obtendrán la misma revelación. ¿Cómo puedo saber si quien dice que vio a Dios o a otra criatura celestial, los vio realmente? ¿Por qué no aparecen ante mis ojos o ante los ojos de cualquier otro que deseara verlos? ¿Cómo puedo saber si quien dice escuchar a Dios, lo escucha realmente? ¿Y por qué yo no puedo escucharlo también? ¿Cómo puedo saber si quien afirma el amor, la gracia y la bondad del Ser Superior las percibe en realidad y no las inventa o le atribuye a Dios lo que es simplemente un producto de la concurrencia de circunstancias azarosas? Esto significa que una evidencia, mientras siga siendo producto de la fe, no prueba nada. Toda evidencia vista desde dentro, por sí misma parece contundente: experimento lo que experimento y sólo otra evidencia controlada por la experiencia acerca del mismo objeto puede desalojar de nuestra conciencia la anterior. Muchos creyentes que tienen la convicción de sus evidencias subjetivas evitan someter-

se a la prueba de la realidad o confrontarse con otras ideas, porque tienen miedo de que las evidencias de los demás pueden resquebrajar la seguridad brindada por su experiencia religiosa.

A veces la “presencia” del ser invisible se percibe aparentemente sin sensación alguna, y esta “evidencia” puede servir como un impulso para una conversión religiosa posterior. Así sucedió con el filósofo español García Morente, alumno de José Ortega y Gasset, quien en su juventud fue escéptico, pero posteriormente se convirtió en sacerdote. El momento culminante de su conversión sucedió en París, cuando dormía en su departamento y de repente se despertó, abrió la ventana, volvió su cara hacia adentro y se quedó petrificado: “Allí estaba Él. Yo no lo veía, yo no lo oía, yo no lo tocaba. Pero Él estaba allí... Yo no veía nada, no oía nada, no tocaba nada. No tenía la menor sensación. Pero Él estaba allí. Yo permanecía allí, agarrotado por la emoción. Y le percibía; percibía su presencia con la misma claridad con que percibo el papel blanco en que estoy escribiendo,... ¿Cómo es esto posible? Yo no lo sé. Pero sé que Él estaba allí presente y que yo, sin ver, sin oír, ni oler, ni gustar, ni tocar nada le percibía con absoluta e indubitable evidencia”.³ La percepción de la presencia de alguien como una evidencia personal cambió para siempre el destino del filósofo español, porque la percepción de una evidencia le provocó el entusiasmo y el fervor religioso. “El hecho de que seamos tan vulnerables a las evidencias nos obliga a tener que contar con un método que nos permita calcular su fuerza, para no entregar nuestro asentimiento con excesiva precipitación. La *ergometría de las evidencias* que la filosofía y la ciencia han buscado denodadamente, ha de permitir una mejor evaluación de la fuerza, y por lo tanto de la garantía de verdad, de nuestras evidencias”.⁴

A veces nos dicen que la fe es una actitud ineludible, ya que todos necesitamos creer en algo y por eso es mejor creer en un Ser Superior invisible que en las cosas mundanas. Pero la fe, a diferencia de la creencia, se nutre de supuestas verdades irrefutables, puesto que para la conciencia de sus portavoces en el mundo no existe cosa alguna o acontecimiento intersubjetivamente observable que las desmienta. Cuando usamos la palabra “fe” en el sentido de creencias o de confianza —tengo fe en mi amigo, tengo fe en el profesionalismo de mi médico— la entendemos como una convicción de que algo parece ser lo que es, mientras no nos demuestren que ese algo difiere de lo que pretendemos creer, es decir, en tanto no nos decidamos a reconsiderar nuestro juicio bajo la influencia de los hechos y sustituirlo con otra interpretación más adecuada. Estas y muchas otras creencias que nos acompañan son identificables y posibles de refutación. La fe religiosa se sitúa más allá de lo observable empíricamente y no puede ser verificable en experiencia alguna. Aunque los dogmas de la fe católica, por ejemplo, la creación del mundo de la nada, el pecado original, la concepción inmaculada, la resurrección, la encarnación, etc. entran en abrupto conflicto con los principios y normas de la ciencia, los teólogos suelen “salvarlos” recurriendo a las categorías de misterio o de

³ Citado en José Antonio Marina. *Op. cit.*, p. 51.

⁴ *Ibid.*, p. 119.

milagro, formas irracionales para designar el *sacrificium intellectus*, esto es, la renuncia voluntaria a comprender. Esta renuncia, en realidad, representa un intento de “salvar” los dogmas eclesiásticos refiriéndose a la imperfección de la finita razón humana ante la grandeza incomprensible de las supremas verdades divinas. Para la conciencia teológica los dogmas de la fe no son manifestaciones de la irracionalidad de sus “verdades”, sino prueba de la limitación de las facultades cognitivas de los “hijos de Dios”. Según tal idea, acatar los postulados irracionales significa brindar un homenaje de veneración y de amor al creador. En este sentido, la obediencia ciega que expresa la célebre frase de Tertuliano: *credo quia absurdum est* —creo porque es absurdo— no es una expresión de circunstancias, sino la esencia de la fe. A pesar de toda su irracionalidad, la fe “salva” a Dios, así como Dios, en calidad de un valor supremo, “salva” a la fe de quien cree en Él.

La segunda tentativa de “salvar” los dogmas del análisis racional es la suposición de tratar las creencias religiosas “como si” fueran verdaderas. Estamos de acuerdo, dicen los defensores intelectuales de la fe, de que los principios religiosos son indemostrables, pero en atención a su valor práctico, en función de su extraordinaria importancia para la sociedad, vamos a partir *como si* las creyésemos verdaderas. A los creyentes les interesa menos la demostración de la existencia divina o las peripecias históricas de la aparición de la virgen, y más las consecuencias prácticas que se desprenden de estos “acontecimientos” para la justificación del sentido de su existencia. Esta ideología del “como si” la confiesa, por ejemplo, Iván Karamazov, protagonista de la novela de Dostoievski. Le dice a su hermano menor: “Por lo que a mí se refiere, hace mucho tiempo ya que decidí no pensar en eso: ¿fue el hombre el que creó a Dios o Dios el que creó al hombre?... Y a ti también te aconsejo que no pienses nunca en estas cosas, amigo Alioscha y, sobre todo, tocante a Dios: ¿existe o no existe?”⁵ Según esta lógica, si Dios no hubiera existido, sería menester inventarlo, porque la idea de “como si” Dios existiese honra al hombre y le permite sacralizar algunas características de su propio ser. Pero la pretensión de justificar la tesis “como si” inevitablemente nos regresa a la idea *credo quia absurdum est*. A las ficciones no se les debería conceder el estatus de entes existentes sólo porque de éstas se pueden inferir efectos útiles o benignos para la vida de los creyentes. Como decía Kant, de diez pesos que “existen” en la imaginación no se puede deducir su existencia en la realidad. Aunque la fe en “como si” Dios existiese y el alma fuese inmortal podría darle al hombre un placentero amparo, esperanza o consuelo, sin embargo las ficciones son ficciones, a pesar de que el creyente infiera de ellas algunas consecuencias prácticas para su vida. Según Freud, todas las doctrinas religiosas son ilusorias y, por lo tanto, indemostrables: nadie está obligado a creer en ellas aunque, como ideas fijas, son también poco susceptible de refutación. “Del mismo modo que nadie puede ser obligado a creer, tampoco puede forzarse a nadie a no creer. Pero tampoco debe nadie complacerse en engañarse a sí mismo suponiendo que con estos fundamentos sigue una trayectoria mental plenamente correcta. La ignorancia es la ignorancia y no es posible derivar de ella un derecho a creer algo. Ningún hombre razona-

5 Fiodor Dostoyevski. *Obras completas*. T. III, Aguilar, México, 1991, p. 1057.

ble se conducirá tan ligeramente en otro terreno ni basará sus juicios y opiniones en fundamentos tan pobres. Sólo en cuanto a las cosas más elevadas y sagradas se permitirá semejante conducta”.⁶

Casi todos los antropólogos que estudian las sociedades antiguas destacan que para la conciencia del hombre arcaico no existe el mundo desconocido y problemático. Al contrario, cuando más lejos incursionamos en la profundidad de la historia, tanto más se revela una omnisciencia mítica, una especie de la “presunción epistemológica”. El hombre primitivo “sabe” todo: no existen cuestiones que podrían hacerlo dudar. El mundo que lo rodea puede parecerle hostil, pérfido, lleno de fuerzas malignas o benígnas, pero no existe lo enteramente desconocido para él. El nativo, frecuentemente, teme a lo que nosotros no temeríamos (y en este sentido su reacción ante el mundo es irracional); no obstante, él no tiene miedo ante los fenómenos desconocidos. Por supuesto que con el progreso de la ciencia y la cultura disminuye el abismo entre el conocimiento y la conciencia primitiva; sin embargo existe una esfera donde esta discordia persiste: se trata de las decisiones y elecciones individuales. Por ejemplo, un primitivo puede creer que su amuleto le ayudará a superar todas las dificultades que lo amenazan, de la misma manera que un funcionario público puede considerar que es la suerte la que le ha permitido conquistar el alto cargo y enriquecerse. De generación en generación millones de seres humanos, en el contexto de su vida cotidiana, se han preguntado y nos seguimos preguntando: “¿Moriré de esta enfermedad o lograré curarme?”; “¿vale la pena casarme con esta mujer o no?”, “¿Cuál sería mi futuro si elijo la carrera universitaria: la de ingeniería o la de medicina? El conocimiento científico nunca podrá dar una respuesta definitiva y satisfactoria a estas y similares preguntas, no sólo a causa de su contenido particular sino en virtud de la forma de expresión de las mismas. Para la ciencia resultan inaceptables las preguntas en que se expresan los problemas de la suerte o de la elección individual. En el primer caso se supone que la trayectoria de la vida del hombre puede ser independiente de sus libres decisiones; en el segundo, se alberga la esperanza de que por decisiones todavía no realizadas se puedan predecir resultados futuros. La ciencia no tiene ninguna base para responder a estas conjeturas, anhelos y esperanzas y no puede satisfacer las necesidades de predicciones de este tipo, lo que hace a los esperanzados recurrir a los servicios de la magia o de la religión. La ciencia nos da no sólo nuevos saberes sino también nos hace tomar en consideración el “desconocimiento concientizado”: el hecho de que existen acontecimientos que objetivamente son imposibles de predecir; en cambio, la fe no es un saber que el hombre posee sino una certidumbre que le da inspiración y lo guía en la vida. El impacto de la ciencia sobre el hombre es doble: antes que ofrecerle un conocimiento verdadero, destruye una masa de ficciones que durante mucho tiempo parecieron conocimiento real; antes de proporcionar a la vida nuevos medios de dominio práctico sobre el mundo, desacredita implacablemente los instrumentos viejos de la influencia ficticia sobre la realidad, cuya seguridad no provocaba ninguna duda. Frecuentemente la ciencia destruye la certidumbre ingenua

6 Sigmund Freud. *Obras completas*. Santiago Rueda, Buenos Aires, 1953, t. XIV, pp. 33-34.

que prevalecía anteriormente en la conciencia de las masas sin ofrecerles nada a cambio, lo que ha engendrado decepción e insatisfacción. El sentimiento de incertidumbre provoca vacíos y, para llenarlos, hacemos todo lo posible por alcanzar alguna certeza, y poco nos importa si ésta es real o ficticia: sólo deseamos que disipe la incertidumbre.

Tanto las creencias como la fe religiosa tienen una estructura. El acto de creencia divide el tiempo (tanto personal como el histórico) en dos dimensiones: *antes y después*. Por ejemplo, antes el estudiante no sabía su vocación, ahora lo sabe; antes el funcionario público no creía en su suerte, ahora cree en ella; antes el salvaje no tenía amuleto, ahora lo tiene; antes Dios no revelaba a los hombres su “verdad”, ahora la revela. El pasado sin la revelación era penoso, pero el surgimiento de la fe en la “salvación” hace al creyente reconocer que su pasado —sin fe— era aún más penoso. El pasado, visto a la luz de los nuevos valores de la fe, fue un tiempo de sufrimiento o de una vida aburrida y tediosa. La obtención de la fe significa la adquisición de cierto optimismo y del camino, que tarde o temprano, conducirá a la resolución de los problemas vitales. Bajo el efecto de las nuevas convicciones, las fuerzas del neófito se realzan. No obstante, la posesión de las creencias y de la fe no conducen automáticamente a la felicidad o a la resolución definitiva de las preocupaciones del creyente. La fe y las creencias transforman el sufrimiento de los que en soledad lo padecen en la esperanza de conseguir la felicidad en un futuro. El sufrimiento parece más soportable cuando se comparte una causa común y se transfiere una carga de lucha por un futuro feliz, lo que ennoblece los sacrificios y les da un nuevo sentido. Al poseer las creencias religiosas, el hombre “sabe” cómo superar los obstáculos, con quién luchar, cómo caminar por la vía que lo llevará a un futuro mejor.

A partir de la obtención de la fe, el tiempo futuro se divide también en dos fases: la lucha por la adquisición del fin deseado y, luego, el advenimiento de la “felicidad”. El presente siempre es un tiempo de tránsito, de sufrimiento y de lucha, aunque ahora éstos se iluminan por la luz de un futuro feliz. El pasado también se divide en dos fases; no se puede evaluar el pasado como un mal absoluto, ya que significaría que es inextirpable. Según la fe cristiana, por ejemplo, el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Adán); en un principio se encontraba en el paraíso terrenal. El reconocimiento del origen sagrado otorga a la vida del creyente un sentido particular. Por eso la fe presupone que antes del tiempo penoso existió un *tiempo bueno* —niñez dorada—. El futuro feliz, al cual debe conducir la fe a sus creyentes, es al mismo tiempo el retorno a este origen paradisíaco en una etapa superior.

De este modo se puede hablar de una cuádruple división del tiempo en la estructura de las creencias y de la fe. Al principio había un periodo feliz —el primer paraíso—; luego llegó un periodo malo —la caída—; más tarde apareció el conocimiento del método de la liberación del mal —la revelación—; y ahora tenemos el periodo de tránsito que va a durar hasta la llegada definitiva del segundo paraíso. En este sentido, la fe representa un entusiasmo, una animación interna que precede a la acción y determina la decisión. La fe no sólo trae el consuelo a su portavoz, sino que se convierte en la premisa de sus decisiones. El creyente se siente como soldado de un ejército sagrado cuyo triunfo futuro está garantizado por la Providencia, o se percibe como un devoto que confía

ciegamente en la victoria definitiva de la “causa sagrada” por la cual él está dispuesto a todo, hasta sacrificar su propia vida.

La creencia en poderes trascendentales se deriva de la experiencia que cualquier ser humano tiene del límite de sus poderes. Esto se ve claramente en la oración, una de las prácticas más divulgadas de la religiosidad. En la oración el creyente establece comunicación con el ser divino: le pide asistencia y socorro en sus empresas y asuntos abocados al futuro, agradece por la buena suerte de su pasado y reconoce que la potencia y el valor del ser supremo son más grandes que los suyos. En sus oraciones, el creyente no sólo le implora a Dios ayuda misericordiosa sino que reconoce, humildemente, la superioridad del ser divino y está dispuesto a aceptar cualquier decisión desde arriba. Esta postura fue expresada por Jesús quien en sus oraciones en el jardín de Getsemaní decía: “Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa, pero no sea como yo quiero, sino como quieras tú” (Mat. 26, 39). O sea, Cristo —el modelo de la actitud reverencial hacia el ser superior— en vez de procurar que su padre celestial hiciera lo que él quería, en vez de influir sobre la voluntad de Dios, se somete a ella y declara que aceptará su decisión. Esto significa que en su relación con Dios el creyente no sólo intenta ejercer su influencia sobre el ser trascendente sino que, *a priori*, está dispuesto a mitigar sus futuras frustraciones, pues todo lo que le pase lo interpretará como mandado por Dios y, por lo tanto, como aceptable. En esta postura, como señala Ernst Tugendhat, “lo divino también tiene la función de hacer la vida más soportable, de dar alivio, sólo que el alivio ahora no consiste en salvar de las frustraciones, sino en hacer posible aceptarlas. El alivio consiste ahora en llegar a lo que se llama paz del alma, es decir, a una actitud hacia la vida en que las frustraciones están integradas”.⁷

Como ilusiones, las creencias religiosas no son mentiras conscientes en sentido moral o simples errores en sentido gnoseológico; están motivadas por la necesidad de cumplir los deseos. Freud considera que la religión, como una primera forma de cultura, trajo un servicio positivo: coadyuvó a domar los instintos crueles y anárquicos que turbaban la *psyche* del hombre primitivo, le ayudó a superar las conmociones emocionales, la angustia, el horror, la muerte, y consagró leyes jurídicas y morales. Entonces, ¿sería posible que la religión, que ha desempeñado una función tan positiva para la convivencia entre los miembros de las sociedades, desapareciese? ¿Podríamos soportar los crueles vaivenes de la vida, sin el consuelo de la fe? A primera vista, las creencias religiosas deberían darnos un sentimiento de felicidad y compensación por las desdichas y desilusiones que experimentamos en la vida cotidiana. Pero esto no es así ya que la mayoría de los seres humanos, en todos los tiempos, se han sentido y siguen sintiéndose preocupados y aspiran a una futura vida dichosa.

¿No era una de las funciones primordiales de la religión servir como soporte trascendental de la moral? Los numerosos hechos históricos atestiguan que la moralidad ha encontrado y sigue encontrando en la religión algún apoyo. Mediante sus mandamientos, atribuidos a la voluntad del mismísimo Dios, la religión sacraliza algunas prohibi-

⁷ Ernst Tugendhat. *Problemas*. Gedisa, Barcelona, 2001, p. 220.

ciones morales, así como los padres por medio de sus exhortaciones, consejos o amenazas reprimen algunos actos asociales o neuróticos de sus hijos. La religión combate el mal por medio de la sacralización de las prohibiciones y normas sociales; sus mandamientos nos dicen: “no matarás”, “no mentirás”, “no robarás”, porque estas prohibiciones, establecidas por Ser divino y transmitidas a la gente a través de sus profetas, se justifican por su buena voluntad. Si alguien transgrediera estas normas, su acción ofendería la confianza que Dios abriga en los súbditos de su reino. El creyente se somete a la ley moral otorgada por el Ser superior porque no quiere violar el orden moral establecido por él, ya que tiene la esperanza de entrar al paraíso o miedo de ser mandado al infierno.

A diferencia de la moral religiosa, la moral laica insiste en la autonomía de cada ser humano y enraíza su legitimación en la conciencia de cada individuo que con cada uno de sus actos hace una elección: él y solamente él es responsable aquí y ahora de todo lo que hace; es el deber que él se impone a sí mismo, independientemente de cualquier sanción o recompensa prometida por la autoridad sobrenatural. Cuando él se prohíbe a sí mismo la mentira, el robo o la crueldad, apela no a la autoridad superior, sino a la supervivencia y a la dignidad de toda la humanidad. El hombre obra moralmente cuando puede desear que todos los demás se sometan a las mismas máximas a que él mismo se somete. Es necesario, pues, que se prohíba a sí mismo lo que quisiera prohibirle a los demás, y para esto tiene que elevar su prohibición a norma válida para todos. Si respeta la norma moral elegida por él, también respetará a la humanidad en sí mismo y en el otro. Y no hay necesidad alguna de recurrir a la autoridad sagrada. No es porque Dios me ordene algo por lo que esto está bien; es porque lo que me ordena es moralmente bueno por lo que puedo considerar que éste proviene de Él. Así que la moral no prohíbe creer, pero no depende de la religión y mucho menos puede reducirse a ella. Aunque Dios no existiera, aunque no hubiera un mundo más allá, hasta en estas condiciones el portador de la conciencia moral no cesaría de hacer el bien por motivos racionales o exigencias válidas para todos.

La contraposición entre los creyentes en Dios y los que no creen no elimina la necesidad de tolerancia en aras de servir a la humanidad y mejorar su potencialidad moral. En este aspecto el planteamiento de Kant puede servir como el punto inicial para el diálogo entre los creyentes y no creyentes. Para el filósofo alemán (quien, por cierto, era creyente) a Dios le agrada la dignidad moral del ser humano y todo lo que los creyentes consideran hacer para complacerle, que no sea una vida moral, es mera ilusión. Según Kant, la adhesión a una conducta moralmente buena es lo primero que Dios pide a sus creyentes, para considerarlos súbditos agradables a Él en su reino. “Por lo tanto, los que buscan serle agradables no por la glorificación de él (o de su enviado como un ser de procedencia divina)..., sino sólo por la buena conducta, respecto a la cual todos conocen su voluntad, éstos serán los que le rindan la verdadera veneración”.⁸ Kant no excluye las prácticas de culto religioso; condena sólo su pretensión de ocupar el lugar

8 Immanuel Kant. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza, Madrid, 1991, p. 106.

del acto moral que es el único que le interesa incondicionalmente a Dios. En opinión del filósofo alemán, el verdadero valor de la religión no se encarna exclusivamente en los ayunos, oraciones o penitencias sino que es la obediencia a la ley moral lo que hace al creyente ser mejor. Este enfoque no suprime ningún Dios, sino que une al creyente y al ateo en su lucha común por la implantación y afirmación de los valores morales en la vida humana.

Según Freud, en la medida en que se fortalezca el espíritu científico se desarrollará una nueva visión del mundo, basada en la razón, y ésta prescindirá de Dios como autoridad superior estableciendo el origen puramente humano de todas las instituciones y prescripciones sociales y culturales. Por fuerte que sea nuestra necesidad en las ilusiones, ellas deben ser dominadas por la inteligencia y, por lo tanto, no es lícito cultivarlas por medio de un temprano amaestramiento religioso. Tanto para un niño, cuyo tutelaje paternal es una etapa inevitable en su camino para llegar a ser adulto, como para el género humano, la religión es una fase transitoria de pubertad dentro de su evolución. Este tránsito puede ser doloroso pero es necesario recorrerlo. Ni como individuo ni como género el hombre puede seguir siendo niño eternamente: debe crecer, dominar la realidad por sus propios medios y con ayuda de la razón, y aprender simultáneamente a soportar con valentía los ineludibles vaivenes de su destino. En opinión de Freud, esto constituiría una “educación para la realidad”. Andando por el camino racional, el hombre puede cometer algunos errores, pero éstos son corregibles. “A la larga, nada logra resistir a la razón y a la experiencia, y la religión las contradice a ambas demasiado patentemente”.⁹

9 Sigmund Freud. *Obras completas*, p. 52.